USFQ LAW REVIEW
Volumen VIII, Núm. 1 • mayo 2021
ISSN: 2631-2573 • ISSN(e): 1390-8014



La preservación del bien religioso y el Estado de Derecho: contribuciones *jusfilosóficas* desde un acercamiento entre Finnis y Sen

The Preservation of Religious Good and the Rule of Law: Jusphilosophical Contributions from an Approach between Finnis and Sen

Matheus Thiago Carvalho Mendonça*
Lucas Oliveira Vianna**

Recibido / Received: 14/01/2021
Aceptado / Accepted: 30/03/2021
DOI: https://doi.org/10.18272/ulr.v8i1.2151

Citación:
Carvalho Mendonça, M.T., Oliveira Vianna, L. «La preservación del bien religioso y el Estado de Derecho: contribuciones *jusfilosóficas* desde un acercamiento entre Finnis y Sen». *USFQ Law Review, Vol 8, no 1*, mayo de 2021, pp. 51 - 68, doi: 10.18272/ulr.v8i1.2151

* Investigador Asistente de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: tcarvalho@dr.com / thiago.matheus72010@gmail.com ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1094-1213

** Investigador Asistente del Programa de Pós-Graduação em Direito de la Universidad Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, Brasil. Correo electrónico: lucasoliveiravianna@gmail.com ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-3975-7188

Resumen

La especulación sobre un orden metafísico irreductible a la experiencia individual es universal a la condición humana, manifestándose principalmente en creencias religiosas. Los panoramas teórico-filosóficos estructurados por John Finnis y Amartya Sen, son útiles para comprender este fenómeno y discernir su espacio apropiado en las comunidades humanas. El Estado de Derecho asume un papel clave en la gestión de este bien básico y, por lo tanto, debe preservar las condiciones de su florecimiento mediante una postura secular que reconozca la relevancia social de las diferentes visiones religiosas para la consecución del bien común de los seres humanos.

Palabras Clave

Religión; Libertades políticas; *Capability Approach*; John Finnis; Amartya Sen

Abstract

Speculation about a metaphysical order irreducible to individual experience is universal to the human condition, manifesting itself mainly in religious beliefs. The theoretical-philosophical panoramas structured by John Finnis and Amartya Sen are useful for the understanding of this phenomenon and for discerning its appropriate space in human communities. The rule of law assumes a key role in the management of this basic good, and, therefore, it must preserve the conditions of its flourishing through a secular posture that recognizes the social relevance of different religious visions for the attainment of the common good of human beings.

Keywords

Religion; Political Freedoms; Capability Approach; John Finnis; Amartya Sen

1. Introducción

Los defensores clásicos de la tesis de la secularización de las sociedades modernas sostenían que la religión se convertiría progresivamente en un registro antropológico de las comunidades primitivas, por ellas instrumentalizada como un mecanismo de control social y simbolización de lo sagrado.[1] En este contexto, el sociólogo Peter L. Berger, en la primera fase de su trabajo, apuntó a la religión como un hecho museológico, permaneciendo en sociedades no afectadas por el capital internacional, lo que la mantendría como un remanente del pasado.[2] En efecto, el proyecto de modernidad preveía la discontinuidad del fenómeno religioso, basado en el fundamento extra-religioso de la acción humana. En otras palabras, el destino de la humanidad sería vivir en una época "ajena a Dios y a los profetas"[3], en un contexto de creencia generalizada en la desaparición de la experiencia religiosa.

Sin embargo, a finales de la década de 1980, Berger, en una obra titulada "La desecularización del mundo", reconsideró su posición y afirmó que la religión no era solo un hecho indiscutible de su época, pero también que se convertiría en un tema importante en el siglo siguiente.[4] En esta línea, Berger continúa sosteniendo que la comprensión de la religión como mera herramienta de control social y representación estética de lo sagrado es una clave hermenéutica inadecuada para la valoración del itinerario histórico de la humanidad.

En este contexto, el propósito principal de este ensayo es la protección jurídica de los bienes religiosos y las libertades religiosas en las realidades jurídicas. Instrumentalizando la investigación bibliográfica como instrumento metodológico, la producción jusfilosófica de la teoría neoclásica de John Finnis fue elegida como marco teórico para apoyar las discusiones sobre la protección de la religión como un bien humano básico. Sin embargo, el enfoque de Amartya Sen sobre las capacidades (*capability approach*) se considera como un segundo marco para la protección de las libertades humanas como activo fundamental para su dignidad y desarrollo.

Así, el presente estudio se divide en tres partes. En la primera se explorará la búsqueda de lo trascendente como fenómeno universal, según es presentada por Finnis. Posteriormente, en el segundo momento, se presentará el enfoque de Amartya Sen y su defensa de las libertades políticas. Al final, el texto presentará su contribución jurídica, que trata de la tutela de dicha protección en el ordenamiento jurídico brasileño.

---

1 Ver, Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1966); Steve Bruce, *Secularization: In defence of an unfashionable theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011.

2 Peter L. Berger, *El Dosel sagrado: elementos para una teoría sociológica de la religión* (Buenos Aires: Amorrortu Editores,1969).

3 Max Weber, *The Vocation Lectures* (Cambridge: Hackett Publishing Co, 2004), 28.

4 Peter L. Berger, "The desecularization of the World: A Global Overview"," en *The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington: Eerdmans, 1999)

2. La búsqueda de lo trascendente como un bien básico

Es notable la presencia de creencias religiosas en las más diversas sociedades y culturas a nivel mundial, tal y como han percibido innumerables investigadores en los campos de la antropología, la sociología y la psicología social.[5] Estas observaciones han llevado a muchos académicos en estas áreas a concluir que el fenómeno religioso es universal.[6] La generalidad del impulso religioso es tan relevante que algunos psicólogos sociales incluso han propuesto la existencia de una raíz biológica, extracultural para este rasgo humano.[7] Incluso, materialistas como Richard Dawkins reconocen la presencia omni-cultural de las creencias religiosas.[8] Tales observaciones están en línea con las filosofías éticas naturalistas, como la desarrollada por John Finnis.[9]

Finnis es posiblemente el exponente más conocido de la tradición filosófica denominada Teoría Neoclásica del Derecho Natural, cuyas raíces preliminares se encuentran en un artículo de Germain Grisez,[10] en el que el filósofo estadounidense, comentando una cuestión de la Summa Teológica de Tomás de Aquino, propone que las interpretaciones tradicionales de la obra están equivocadas en su exégesis y presenta argumentos a favor de una hermenéutica distinta del concepto tomista de Ley Natural.

A partir de estas preguntas, varios autores trabajaron en tal Teoría. Entre los más destacados se encuentran: John Finnis, Joseph Boyle y Robert P. George. A nivel brasileño, se distinguen investigadores como Victor S. Pinheiro y Elden B. de Souza,[11] así como Mendonça.[12] Para los efectos de este artículo, y considerando las limitaciones inherentes a la extensión del texto, se adoptarán los aportes de Finnis, principalmente en lo que se refiere a la búsqueda de lo trascendente como bien humano básico.

Uno de los principales motivos del trabajo de Grisez y Finnis es responder a la tesis del filósofo David Hume, que se conoció como la "falacia naturalista",

5 Ismael Apud y e István. Czachesz, "Creencias, Rituales y Memoria. Una introducción a la Ciencia Cognitiva de la Religión." *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, v. 9, n. 1 (Mes 2019):182-204, http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-70262019000100182.

6 Donald Brown, *Human universals* (New York: McGraw-Hill, 1991), p.; Jonhatan Haidt, *The Righteous Mind: why good people are divided by politics and religions* (New York: Vintage Books, 2012).

7 Justin L. Barret, "Exploring the natural foundations of religion", *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n. 1 (2000): https://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/fulltext/S1364-6613(99)01419-9?_returnURL=https%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS1364661399014199%3Fshowall%3Dtrue.

8 Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

9 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007).

10 Germain Grisez, "O Primeiro Princípio da Razão Prática," *Revista Direito GV* 3, non. 2 (jul-dicdez. 2007): https://direitosp.fgv.br/sites/direitogv.fgv.br/files/rd-06_10_pp.179-218_o_primeiro_principio_da_razao_pratica_germain_grisez.pdf.

11 Victor Sales Pinheiro y Elden Borges Souza, "A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis". *Revista Direitos Humanos e Democracia* 4, n. 7 (jan./jun, 2016):65-83, https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513.

12 Matheus T. C. Mendonça, "Introdução ao pensamento de John Finnis e as insuficiências juspositivistas." *Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília*, n. 14 (set. 2018):93-107, https://periodicos.unb.br/index.php/redunb/article/view/16565.

que, en definitiva, sostiene que el deber ser no se puede extraer del ser o, en otras palabras, que los juicios morales no pueden derivarse del hecho.[13] Por tanto, habría una separación insuperable entre las observaciones empíricas y las proposiciones éticas, y las obligaciones morales no pueden derivarse únicamente de la naturaleza de una entidad. Los neonaturalistas buscarán entonces demostrar por qué el argumento de Hume no refuta el naturalismo, revitalizando, en este empeño, la teoría del Derecho Natural.

Respondiendo a la tesis de Hume, Finnis demostrará que el naturalismo de Aquino no se basa en las exteriorizaciones observables de la naturaleza humana, sino en lo que el neotomista llama "principios de la razón práctica", que "no se infieren de los hechos, [ni de] proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana".[14] En la filosofía tomista, estos primeros principios "que especifican las formas básicas del bien y del mal y que pueden ser comprendidos adecuadamente por cualquiera que haya alcanzado la edad de la razón (y no solo por los metafísicos), son perceptibles (evidentes por ellos mismos) e indemostrables".[15] Lo que se infiere, por tanto, es que, a juicio del filósofo australiano, Aquino "nunca incurrió en falacias naturalistas, porque lo 'bueno' y 'malo' no se derivarían de factores empíricos, sino de estos 'primeros princípios'".[16]

Estos no son principios morales en sí mismos, sino principios que se extienden a toda deliberación práctica, razones no instrumentales o básicas para la acción, provista por fines que pueden identificar y perseguir racionalmente, no como medios para otros fines, sino como fines en sí mismos.[17] Se trata, por tanto, de enunciados pre-morales que pueden ser universalmente reconocidos por el ser humano, cuyo principal y primer ejemplo sería el axioma "hay que hacer el bien y evitar el mal".[18] El conjunto de estos principios conforman lo que Finnis llama "razonabilidad práctica", un concepto central en la teoría del autor. "Práctica" –cabe señalar– en su sentido aristotélico, no en el sentido de factibilidad o eficiencia, sino de principios que se encaminan a las decisiones que dirigen las acciones a tomar.[19]

La razón práctica, a su vez, se orienta naturalmente hacia la búsqueda de lo que el autor llama bienes humanos básicos, que serían "las formas elementales

13 David Hume, *Tratado da natureza humana* (São Paulo: Unesp, 2000).
14 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007), 45.
15 Ibid., 44.
16 Adrian Sgarbi, "O Direito Natural Revigorado de John Mitchell Finnis", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo* 102 (jan./dez. 2007): 663, https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67774.
17 Sebastián Contreras Aguirre, "El primer principio de la ley natural, según Finnis-Grisez y Rhonheimer y las lecturas contemporáneas de 'Summa Theologiae' i.ii, q. 94, a. 2", *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* XLIII (jul-dez 2014): 649-650, https://www.researchgate.net/publication/274140392_El_primer_principio_de_la_ley_natural_segun_Finnis-Grisez_y_Rhonheimer_y_las_lecturas_contemporaneas_de_Summa_Theologiae_iii_q_94_a_2.
18 Germain Grisez, "O Primeiro Princípio da Razão Prática." *Revista Direito GV* 3, n. 2 (jul-dez. 2007): 179-218,https://direitosp.fgv.br/sites/direitogv.fgv.br/files/rd-06_10_pp.179-218_o_primeiro_principio_da_razao_pratica_germain_grisez.pdf.
19 Victor Sales Pinheiro y Elden Borges Souza, "A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis". *Revista Direitos Humanos e Democracia* 4, n. 7 (jan./jun, 2016):71, https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513.

del florecimiento humano, bienes que son universalmente buscados y realizados por todos los que reflexionan y deliberan sobre lo que hacer, incluso si sus conclusiones son infundadas".[20] La inclinación natural del ser humano a lograr estos bienes, defienden los autores, no es una mera especulación filosófica, sino que puede ser comprobada por varias teorías psicológicas, desde freudianas hasta conductistas, que pueden diferir en la explicación y enumeración relacionadas con tales inclinaciones, pero son materialmente consonantes para verificar su existencia.[21]

Los bienes humanos universales señalados por Finnis son, en una lista no exhaustiva, vida, conocimiento, juego, experiencia estética, sociabilidad (amistad), razonabilidad práctica y "religión".[22] No se abordará el significado y las implicaciones de cada uno de estos términos, sino sólo el que importa para la presente sección: "religión".

El término "religión" se utiliza entre comillas (como también lo hace el autor en su obra) porque aquí el autor no se refiere a una institución que media el contacto del individuo con lo trascendente,[23] ni a las doctrinas religiosas específicas de cada confesión, sino a la "incuestionable existencia de indagaciones metafísicas en relación al orden que trasciende por completo el campo de la experiencia individual, llegando al origen del cosmos, la libertad humana y la razón"[24], una "preocupación por un orden de cosas 'más allá' de cada una".[25]

Es importante señalar que la universalidad es inherente a estas indagatorias sobre la condición humana, y no a las respuestas multiformes que se les presentan.[26] Así es que, incluso un ateo como Sartre, a pesar de negar la existencia de una entidad divina personal, todavía piensa "estar obligado a actuar con libertad y autenticidad y desear la libertad de otras personas al igual que la tuya", expresando "una preocupación por un bien que consiste en una forma de orden irreductiblemente distinta".[27]

Así, si bien en la búsqueda de responder a este "impulso metafísico", las diferentes culturas presentan respuestas absolutamente divergentes, "la especulación metafísica sobre un orden supraindividual e irreductible a la experiencia

20 Alfredo Culleton, Fernanda Frizzo y Sinara Porto, *Curso de direitos humanos* (São Leopoldo: Unisinos, 2009).

21 John M. Finnis, Germain Grisez, y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32, n. 99 (1987): 113, https://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/846/.

22 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007).

23 Jean Carlos Dias, "O direito natural no pensamento jurídico contemporâneo: John Finnis". en Autores: org. J. C. Dias y S. A. S. Simões, en *Direito, políticas públicas e desenvolvimento* Jean Carlos Dias y Sandro Alex de Souza (São Paulo: Cesupa, 2013), 145.

24 Victor Sales Pinheiro y Elden Borges Souza, "A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis," *Revista Direitos Humanos e Democracia*, a. 4, n. 7 (jan./jun, 2016):80, https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513.

25 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007), 95.

26 Adrian Sgarbi, "O Direito Natural Revigorado de John Mitchell Finnis," *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo* 102 (jan./dez. 2007), p.2007): https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67774.

27 Ibid.

sensible es universal".[28] Asimismo, cuando se trata del bien básico del conocimiento, Finnis no se refiere a una comprensión particular de un tema dado, sino a la tendencia humana a buscar la verdad, a la curiosidad en general y a evitar error e ignorancia.[29]

Otro carácter distintivo del bien religioso es que el individuo no solo conjetura sobre la existencia de este orden trascendente, sino que busca, instintivamente, la armonización personal con esta composición.[30] El bien básico de la "religión" no se reduce a buscar conocer o amar a Dios, sino también llegar a ser como él [*assimilatio*].[31] Este es un tema recurrente en muchas religiones.

3. La promoción de las libertades en el enfoque de las capacidades y la idea de justicia en Amartya Sen

Las contribuciones de Amartya Sen a las Ciencias Sociales, especialmente a las Ciencias Económicas, cubren diferentes segmentos; desde puntos relacionados con la elección social, la economía del bienestar y la elección racional, hasta el desarrollo económico. Además de su alcance analítico "exclusivamente" académico, es posible destacar su producción sobre temas prácticos relacionados con la pobreza y la desigualdad. A priori, el presente trabajo –que no pretende detenerse en este marco teórico durante mucho tiempo– presenta dos tesis defendidas por el autor que dan como resultado capital en su obra: el enfoque de las capacidades y la idea de justicia.

En los años 70 y 60, Amartya Sen sugirió una teoría general del bienestar como una forma de asociar la preocupación tradicional de los economistas por el bienestar material, con la preocupación filosófica por los derechos individuales y la justicia. Es de destacar que Sen señaló la libertad, más que la riqueza, como el punto de referencia para el progreso de una sociedad. Para Sen, este es un fin primario, así como el principal medio para lograr el desarrollo económico.[32]

> La expansión de las libertades se ve, a través de este enfoque, como el fin principal y el principal medio de desarrollo. El desarrollo consiste en la eliminación de las privaciones de libertad que limitan las opciones y oportunidades de las personas

28 Victor Sales Pinheiro y Elden Borges Souza, "A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis." *Revista Direitos Humanos e Democracia*, a. 4, n. 7 (jan./jun, 2016): 80, https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513.

29 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007), 67-71.

30 Elton Somensi de Oliveira, *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis* (Porto Alegre: UFRGS, 2002), 73.

31 John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 85.

32 Sylvia Nasar, *A Imaginação econômica: gênios que criaram a economia moderna e mudaram a história* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012); Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Oxford University Press, 1999); Amartya Sen, *Desenvolvimento como liberdade* (São Paulo: Cia das Letras, 2010).

> para ejercer su condición de agentes. La eliminación de las privaciones de libertades sustanciales, se argumenta aquí, es constitutiva del desarrollo.[33]

Se observa que el enfoque de capacitación de Sen refleja las innumerables combinaciones de funcionamiento (estados y actividades que la gente valora en sus vidas) que las personas pueden lograr. La formación alude a la libertad individual de elegir una forma de vida. La capacidad personal equivale a la libertad personal, siendo un concepto que se define por la noción de potencialidad.[34]

En estos términos, Sen defiende que las capacidades de las personas deben coincidir, ofreciendo condiciones que les favorezcan para alcanzar las metas que consideran imprescindibles. El autor basa su interpretación en el reconocimiento del potencial como libertad "fin principal y principal medio de desarrollo. El desarrollo consiste en la eliminación de las privaciones de libertad que limitan las opciones y oportunidades de las personas para ejercer de manera reflexiva su condición de agente".[35]

Con eso, Sen reconcilia dos polos que aparentemente tienen un antagonismo irremediable, la igualdad y la libertad, enfatizando el papel de la participación de la sociedad civil, la autodeterminación y el libre albedrío, como forma de desarrollo de un pueblo, sin confundirlo con el desarrollo económico regional. Así, el autor destaca las numerosas implicaciones del enfoque de las capacidades:

> Diversas instituciones sociales –vinculadas al funcionamiento de los mercados, administraciones, legislaturas, partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, poder judicial, medios de comunicación y la comunidad en general– contribuyen al proceso de desarrollo precisamente a través de sus efectos sobre el crecimiento y sostener las libertades individuales. El análisis del desarrollo requiere una comprensión integrada de los roles respectivos de estas diferentes instituciones y sus interacciones.[36]

Del extracto anterior se derivan las nociones interdependientes de libertades instrumentales y sustantivas. Las primeras son consideradas en el proceso social de desarrollo social y están estrechamente relacionadas con las libertades políticas y económicas, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia interpersonal (seguridad de la convivencia pública) y la red de seguridad social y protección social.[37]

33 Amartya Sen, *Desenvolvimento como liberdade* (São Paulo: Cia das Letras, 2010), 9.
34 Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Oxford University Press, 1999).
35 Ibid., 10.
36 Ibid., 336.
37 Ibid.

Así, el debate público debe propiciar la expansión de las capacidades básicas de los ciudadanos, permitiendo escuchar las demandas de la sociedad (derechos democráticos institucionalizados) y haciendo que las necesidades sean evaluadas en sus múltiples dimensiones. El aparato teórico de Sen es adecuado como una forma de crear conciencia de lo que es socialmente injusto, es decir, como una disposición para la discusión pública. Además de esta implicación, también se observa que Sen es fundamental para la tendencia predominante de medir el éxito del desarrollo, basándose exclusivamente en variaciones en el producto interno bruto.[38]

En continuidad, es a partir de la afirmación de las libertades instrumentales que se pueden consolidar las libertades sustantivas. Entre estas últimas, el autor destaca la capacidad para prevenir la desnutrición, el hambre, la mortalidad prematura y las libertades relacionadas con el acceso a la educación/cultura o la participación activa en la vida política de la sociedad. Para ello, el desarrollo requiere que se excluyan las principales fuentes de privación de libertad: (i) la pobreza y la tiranía; (ii) falta de oportunidades económicas y miseria social sistemática; (iii) descuido de los servicios públicos; (iv) intolerancia o injerencia excesiva de estados opresores.[39]

Por lo tanto, la libertad política amplia debe ser la nota clave en la que es importante que se garantice al individuo su "derecho a tener derechos". Se trata de una perspectiva de cambio social que tiene como objetivo mitigar y eliminar las barreras entre las personas y el acceso a lo que consideran importante en sus vidas.

En otro punto de su obra, Sen aporta nociones esenciales al debate desde el punto de vista de su idea de justicia. El autor es experto en arreglos que destacan por observar el comportamiento real del ser humano y sus relaciones sociales, apreciar las diferencias y considerar la vida que las personas son capaces de llevar. Para Sen: "la justicia está fundamentalmente relacionada con la forma de vida de las personas y no meramente con la naturaleza de las instituciones que las rodean".[40] Además, Sen entiende que la institucionalidad trascendental (de tono "contractualista") aparece como un obstáculo para la eliminación de las injusticias, ya que se centra en las utopías de la justicia perfecta; mientras que el análisis centrado en los logros favorece el examen racional de las asimetrías, produciendo injusticias, considerando también factores no racionales como los deseos de los individuos.[41]

38 Ver, Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Oxford University Press, 1999); Amartya Sen, *Sobre* Ética *e Economia* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005); Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Harvard, 2009).

39 Ibid

40 Ibid., 12-13.

41 Ver, Amartya Sen, *Sobre Ética e Economia*.

Desde esta perspectiva, la teoría seniana de la justicia se fundamenta en la noción de equidad como "justicia realizable", que, por así decirlo, tiene un tratamiento diferencial de las desiguales. Su supuesto teórico radica en el reconocimiento de que las personas, aunque son iguales ante la ley, tienen necesidades, capacidades y deseos diferentes. Para Sen, la promoción de la equidad en la justicia es el camino que conduce a la mitigación de las desigualdades socioeconómicas intrínsecas a una sociedad compleja, así como a la universalización de sus libertades democráticas. Esto surge de su defensa de la calle de doble vía entre la libertad y los derechos humanos, calificada por él como: "pretensiones éticas constitutivamente asociadas a la importancia de la libertad humana".[42] A partir de ese punto, resultaría entonces el mensaje central de su teoría de la justicia: el fuerte nexo de convergencia entre igualdad y libertad y la crítica implícita y explícita a las desigualdades con o sin libertades.[43]

Sen propone una idea de justicia asentada en la base de información sobre las libertades ciudadanas y sensible a las consecuencias. No prestarles la debida atención, como las libertades que las personas realmente pueden ejercer, impide una base adecuada para un sistema de evaluación.[44] El autor también recuerda que la justicia no puede limitarse a un examen que apunte únicamente a los "resultados culminantes" porque "la sensibilidad a las consecuencias no requiere insensibilidad a la agencia y las relaciones personales en la valoración de lo que está sucediendo en el mundo".[45]

Es necesario considerar que el enfoque de las capacidades y la idea de justicia tienen un fuerte énfasis pluralista y que aspiran a una "agregación" positiva de elementos heterogéneos, con funciones distintas. Pero –pregunta Sen – ¿cómo seleccionar los valores sociales? Para lograr una escala "común" de evaluación social, debe existir una especie de consenso social. Se trata de un proceso de "elección social" que exige debate público y democrático, esclarecimiento e investigación crítica ("imparcialidad abierta"). Sen reconoce que el ejercicio de la elección democrática de acuerdo o consenso puede resultar extremadamente complejo, ya que la escala de valores es una cuestión de valoración y juicio, no de una tecnología impersonal. En sus propias palabras, "no hay fórmula mágica".[46]

Es imperativo objetivar con franqueza las libertades concretas que tienen amplitud y sensibilidad que permiten un alcance mucho mayor, ya que las libertades individuales pueden estimarse a partir de una referencia explícita a los ingresos y procesos que los individuos tienen razones para buscar y valorar. Sen aboga por la capacidad de orientar las disposiciones políticas apropiadas

42 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, 401.
43 Ibid.
44 Ver, Amartya Sen, *Development as Freedom*.
45 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, 255.
46 Ibid. 358.

para expandir la justicia social, especialmente con respecto a minimizar las injusticias intolerables. El autor se enfoca en establecer criterios capaces de orientar las elecciones en el sentido de que sean más justas que las alternativas viables, lo que requiere la trascendencia de las individualidades.[47]

En este sentido, lo más importante es que las relaciones derivadas del acto sean justas (aunque sea parcialmente), evitando la injusticia, que es la situación de anomia en la que se abren brechas para los excesos. Una de las ideas relevantes ligadas a esta perspectiva es que, si bien existe una gran variedad de nociones sobre lo justo, existe cierto consenso en cada momento histórico sobre el hecho de que determinadas situaciones constituyen una injusticia intolerable,[48] además del examen racional de opciones más o menos razonables, como propone Finnis en el presente ensayo.

Se sugiere una reflexión que instigue el compromiso efectivo de las personas no solo en el cumplimiento de las leyes, sino también en la transformación de la sociedad para que excluya las injusticias que se sienten inaceptables. Para Sen: "no se debe confundir una obligación vagamente especificada con la ausencia de ninguna obligación".[49] Es un error asumir que "dado que no es posible resolver todas las disputas a través del examen crítico, entonces no tendríamos una base lo suficientemente sólida para utilizar la idea de justicia en los casos en que el examen racional conduce a un juicio concluyente".[50]

En cierta medida cercana a Finnis, Sen propone una teoría capaz de guiar una elección evaluativa racionalmente informada, basada en la idea de que: "la elección y la ponderación pueden ser difíciles, pero no existe una imposibilidad general de tomar decisiones razonables basadas en combinaciones de objetos diversos".[51] La multiplicidad de parámetros entrelazados imposibilita realizar el cálculo unificado y el sistema jerárquico, lo que naturalmente no impide que se articulen racionalmente.[52]

En definitiva, se percibe, en el marco teórico propuesto por Amartya Sen, algo de esencialidad fundamental que adquieren las libertades políticas, entre ellas la libertad religiosa, como también se observa en Nussbaum[53] y Skerker (2004).[54] Además de la universalidad de la búsqueda de lo trascendente, el bien religioso también está vinculado a los deseos y metas que libremente

47 Ver, Amartya Sen, *Development as Freedom.*

48 Ver, Amartya Sen, *Sobre Ética e Economia* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005); Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Harvard, 2009).

49 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, 409.

50 Ibid., 436.

51 Ibid., 275.

52 Ver, Amartya Sen, *Development as Freedom*.

53 Ver, Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Martha C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (London: Belknap/Harvard Press, 2012).

54 Michael Skerker, "Nussbaum's Capabilities Approach and Religion," *The Journal of Religion*, v. 84, n. 3 (jul. 2004): 379-409, https://doi.org/10.1086/383452.

proponen los individuos, incluso como guía para la consecución de sus fines. Dadas estas herramientas, existe una necesidad urgente de que esta libertad sustancial sea protegida y promovida por el Estado. Así, la siguiente ventana de este ensayo se abre al papel del Estado en la protección del bien religioso.

4. El rol del Estado de Derecho

Como se señaló anteriormente, tanto Finnis como Sen muestran panoramas teóricos fructíferos sobre el papel y el lugar de la religión como libertad fundamental en la sociedad. Se pretende, en la presente sección, desde la perspectiva estructurada por estos autores, examinar específicamente el papel del Estado en la gestión de este bien humano básico y la promoción de las libertades.

Para Finnis, una de las funciones primordiales del Estado de Derecho es que, al tener el monopolio del uso de la fuerza y ejercerlo dentro de los límites que se le otorgan, evita que los seres estén sujetos a la discreción de otras personas.[55] Ello sería un requisito para el pleno florecimiento de las virtudes humanas, en la medida en que "los individuos solo pueden ser ellos mismos, es decir, tener la 'dignidad' de ser 'agentes responsables' si no se les obliga a vivir sus vidas por la conveniencia de otros, pero que se les permita y se les ayude a crear una identidad duradera para 'toda la vida' ". Por tanto, "la tesis ética de la razón práctica y los bienes humanos básicos [...] se articula con la tesis política de la autoridad del estado de derecho para promover el bien común".[56]

Ahora bien, este entendimiento implica que el Estado asume un papel clave en el establecimiento y mantenimiento de las condiciones para el libre florecimiento de los bienes humanos básicos, incluida la religión, justificando el presente análisis. Así como, por ejemplo, para el correcto florecimiento del bien básico del conocimiento es esencial la garantía estatal de las libertades de la ciencia, de la prensa y de la expresión, cuando se trata del bien humano de la religión, su pleno florecimiento depende directamente de la protección estatal de la libertad religiosa.[57]

Una vez comprendidas estas premisas, la inadecuación del modelo de Estado confesional puede basarse en un plan, es decir, en el que una determinada confesión religiosa sea aprobada por el Poder Público, ya sea de manera expresa o mediante el otorgamiento de privilegios no extendidos a otras instituciones confesionales. Este paradigma es incompatible con el bien finnisiano de la religión porque, "como bien eminentemente reflexivo, sólo se puede instan-

55 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais*, 266.

56 Victor Sales Pinheiro y Marcela Santos Pimentel, "Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis", *Revista Juris Poiesis* 23, n. 31 (Mes 2020): 341, http://periodicos.estacio.br/index.php/jurispoiesis/article/view/8175.

57 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais*.

ciar de manera auténtica e integral, sin que nadie obligue al agente racional a creer en una determinada tradición religiosa o filosófica".[58] El impulso hacia la fuente trascendente del sentido de la vida debe estar guiado por la razonabilidad práctica ejercida por el individuo y no por la dirección del estado.[59]

Entendemos, por tanto, que el desarrollo del bien humano religioso depende del establecimiento de un Estado laico, porque es en este sistema donde: "se establece la emancipación mutua entre Estado y religiones, para que se permita el libre ejercicio religioso, teniendo lugar derechos individuales de libertad de los ciudadanos en relación con sus creencias y culto".[60] En resumen, el bien humano básico deseado por el modelo de estado secular es, paradójicamente, la "religión".

Además, la separación entre Estado y religiones:

> lejos de enfriar el espíritu religioso, muchas veces lo fortalece, en la medida en que fomenta el proselitismo, ya sea de las religiones minoritarias, abriendo un espacio que hasta entonces les estaba negado, o de la organización religiosa hegemónica, que, huérfana de los privilegios del poder, comienza a agilizar sus esfuerzos en un intento por evitar o minimizar la pérdida de influencia en el tejido social.[61]

En definitiva, el laicismo estatal también beneficia el florecimiento religioso de la comunidad, en la medida en que permite que las instituciones correspondientes actúen libremente según su propia lógica, utilizando no capital político, sino capital "religioso", moral y social.

Sin embargo, es oportuno, en vista de las diferentes concepciones existentes sobre el secularismo, esbozar los contornos de su definición a los efectos de este artículo. Según la entrada de Valerio Zanone, presente en el Diccionario de Políticas Norberto Bobbio, el Estado laico:

> [...] está separado de las confesiones religiosas, pero debe garantizar la libertad de religión y culto a todos los grupos religiosos, sin implementar privilegios o estructuras de control dirigidas a determinadas confesiones, salvaguardando así la autonomía del poder civil de cualquier intento de control religioso y, simultáneamente, defender las confesiones de cualquier intento de restringir el libre ejercicio del culto por parte del poder temporal.[62]

---

58 Victor Sales Pinheiro y Marcela S. Pimentel, "Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis,"

59 Thomas Pink, "The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief. A note on Dignitatis humanae", en *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*, ed. John Keown y Robert P. George (Oxford: Oxford University Press, 2013).

60 João Vianney Cavalcanti Nuto, y P. I. S. de Alcântara, "O uso de símbolos religiosos em repartições públicas: uma análise histórica sobre o alcance da laicidade", en "En *Conselho Nacional do Ministério Público. Ministério Público em defesa do Estado laico* (Brasília: CNMP, 2014).

61 Aloisio Cristovam dos Santos Junior, *Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro* (São Paulo: Mackenzie, 2007), 64.

62 Valerio Zanone, "Laicismo", en *Dicionário de Política,* org. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, y Gianfranco Pasquino

Existe, por lo tanto, una doble dimensión: no solo la de proteger al Estado del control de la Iglesia, sino también la de blindar confesiones de restricciones arbitrarias a su desempeño por parte del poder temporal.[63]

En cuanto a los diferentes paradigmas posibles, Kuru afirma que existen, básicamente, dos grandes modos de postura del Estado laico, que pueden denominarse simplemente "laicismo pasivo" y "laicismo asertivo".[64] En el primer caso, el Estado adopta una postura pasiva en la creación y establecimiento de religiones, pero les permite visibilidad pública. En el segundo, el poder estatal busca sacar las expresiones religiosas de la esfera pública, adoptando una postura agresiva que relega la religión al foro privado. Numerosos investigadores han denominado a la forma asertiva "secularismo", propia de un Estado "secular", y a la "secularidad" pasiva, propia de un Estado "secular".[65]

Examinar cómo el Estado se ocupa de las manifestaciones religiosas públicas (y no solo privadas) es fundamental para evaluar su idoneidad para entender la "religión" como un bien humano básico principalmente por dos razones. Primero, porque en la concepción finlandesa, los bienes básicos se realizan plenamente no en el campo privado del individuo, sino en la comunidad.[66] En segundo lugar, porque es en el ámbito de las expresiones en las relaciones públicas y sociales donde se aplica la protección estatal y no en el foro privado de las elecciones de los individuos, que ya está naturalmente protegido de la intervención estatal en el modelo liberal.[67] Por tanto, si la libertad religiosa concierne sólo a la expresión pística en el campo privado del individuo, su protección en un estado liberal sería tautológica.

Como afirma Silva, "la cuestión fundamental [...] es si, una vez hecha la elección, es posible determinar en términos de ella", es decir "si se tienen condiciones objetivas para actuar en el sentido de la elección hecha".[68] Por lo tanto, la libertad de creencias, como instrumento para el florecimiento del bien humano religioso, debe entenderse como "el derecho a expresar una creencia, y no el derecho a tener una creencia (una condición necesaria, pero no suficiente para caracterizar este derecho fundamental)".[69]

(Brasília: Universidade de Brasília, 1998), 670.

63 Aloisio Cristovam dos Santos Junior, *Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro*, 64.

64 Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion", *World Politics*. v. 59, n. 4 (Jul. 2007):571, https://www.jstor.org/stable/40060173.

65 Ver Jorge Miranda, "Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade", *Observatório da Jurisdição Constitucional*, a. 7, n. 1 (jan./jun. 2014):7, https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/observatorio/article/view/956; Pedro Lenza, *Direito Constitucional Esquematizado.* (São Paulo: Saraiva, 2014), 189; Renata de Assis Calsing et al, "O estado laico na atualidade: uma análise comparativa da laicidade nos ordenamentos jurídicos brasileiro e espanhol", *Revista Brasileira de Direito* 13, n. 2 (2017): https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/1232/1225.

66 Elton Somensi de Oliveira, *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis* (Porto Alegre: UFRGS, 2002).

67 Fábio Carvalho Leite, "A Liberdade de Crença e o Sacrifício de Animais em Cultos Religiosos". *Veredas do Direito*, v. 10, n. 20 (jul./dez. 2013), 163-177.

68 José Alfonso da Silva, *Curso de Direito Constitucional Positivo* (São Paulo: Malheiros, 2005).

69 Fábio Carvalho Leite, "A Liberdade de Crença e o Sacrifício de Animais em Cultos Religiosos", 166.

Con esto en mente, se percibe la insuficiencia del modelo secular para lograr ese fin, pues adopta "una actitud de intolerancia y hostilidad estatal hacia las religiones",[70] lo que termina por profanar la propia neutralidad estatal ya que "reconocer el derecho al ejercicio de la fe pero restringirlo al ámbito privado del individuo tampoco es neutralidad, sino una confesión específica: que el ejercicio correcto de la religión es en el ámbito privado".[71] En otras palabras, un Estado laico "no significa un estado ateo, porque el ateísmo sigue siendo un concepto religioso"[72] y un ateísmo público no sería neutralidad religiosa, sino un credo negativo, es decir, de carácter antirreligioso.[73]

Teniendo en cuenta tales consideraciones, y los aportes teórico-filosóficos de Finnis y Sen, se puede inferir que el orden secular es el que mejor permite el florecimiento del bien básico "religión", pues entiende la relevancia del fenómeno religioso para la sociedad y permite su expresión pública.[74]

Sin embargo, debe hacerse una observación. Permitir la manifestación religiosa en la esfera pública no significa dar lugar al triunfalismo religioso, que ocurre cuando credos específicos buscan obtener hegemonía política para transmitir pautas que beneficien a su grupo religioso en detrimento de otros, o para controlar por el estado los valores morales exclusivos de su cosmovisión.[75] Toda expresión religiosa pública debe tener en cuenta que las posiciones de fe son personales e idiosincrásicas y no pueden ser exigidas a terceros.[76] La conducción política del Estado de Derecho en la visión finlandesa debe realizarse considerando que los bienes básicos son inteligibles por la razón pública, que su logro depende de la libertad individual, y no se puede permitir el control estatal por parte de sectores religiosos.

Así, para que el Estado sea laico, no se necesita prohibir las manifestaciones religiosas en los espacios públicos, siempre que las instituciones políticas no se basen en la legitimidad de las instituciones religiosas, sino en la soberanía o la voluntad popular.[77] En definitiva, la religión no necesita estar ausente de la sociedad, pero no puede dominarla.[78]

70 Pedro Lenza, *Direito Constitucional Esquematizado.* (São Paulo: Saraiva, 2014), 189.

71 Jéssica R S. Barbosa y Lucas O. Vianna, "Reflexões sobre os limites da expressão religiosa pública no Estado laico brasileiro", en *Direitos Humanos e Democracia em tempos de crise,* org. Doglas Cesar Lucas et al., (Porto Alegre: Editora Fi, 2019).

72 Daniel Sarmento, *Livres e iguais: estudos de direito constitucional* (Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006), 308.

73 Martin Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad* (Madrid: Rialp, 2009), 110.

74 Ver, Aloisio Cristovam dos Santos Junior, *Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro* (São Paulo: Mackenzie, 2007), 64; Jorge Miranda, "Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade." *Observatório da Jurisdição Constitucional*, a. 7, n. 1 (jan./jun. 2014): https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/observatorio/article/view/956.

75 Paul Freston, *Religião e Política, Sim; Igreja e Estado, Não* (Viçosa: Ultimato, 2006),

76 Alfonso Ruiz Miguel y Alejandra Zúñiga Fajuri, "Derecho a la Vida y Constitución: Consecuencias de la Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos ´Artavia Murillo V. Costa Rica´" *Estudios Constitucionales* 12, n. 1 (2014): 71-104, https://www.corteidh.or.cr/tablas/r34744.pdf.

77 James A. Beckford y N. J. Demerath III, *The sage handbook of the Sociology of Religion* (London: Sage Publication, 2007), 724.

78 Clemildo Anacleto Silva, "Símbolos religiosos em espaços públicos: para pensar os conceitos de laicidade e secularização". *Numen* 19 n. 2 (2016): 166, https://doi.org/10.34019/2236-6296.2016.v19.22039.

Además, es imperativo prestar atención a que la actual concepción filosófica de los derechos, combinada con el modelo socio-político-económico del Estado de Bienestar Social, ya no los considera únicamente desde la perspectiva negativa de proteger la indebida intervención estatal, pero también asume la existencia de una dimensión comisiva, que depende de beneficios estatales positivos.[79]

Entendida desde esta perspectiva, la libertad religiosa apunta "al Estado y a los demás civiles un derecho objetivo para brindar el ejercicio efectivo de la libertad religiosa".[80] De ello se desprende que la protección del bien humano religioso "consiste no solo en que el Estado imponga la religión a cualquiera o impida que alguien profese una determinada creencia", sino también en que "el Estado permita o permita a quienes siguen una determinada religión cumplir con los deberes de ella (en términos de culto, familia o enseñanza, por ejemplo) en términos razonables".[81]

Existen ejemplos en la Constitución Federal de Brasil de 1988 de ambas dimensiones de este derecho ya que, en sentido negativo, el Estado no puede: "establecer cultos religiosos o iglesias, subsidiarlos, obstaculizar su funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza"; mientras que, en el lado positivo, asegura, por ejemplo, "la prestación de asistencia religiosa en entidades civiles y militares de detención colectiva".

Es evidente, por tanto, que el sistema secular se sustenta en el orden constitucional, como se explica en el trabajo conjunto de algunos de los constitucionalistas brasileños más destacados:

> [...] el régimen constitucional brasileño es de no identificación (estado laico) con la separación, lo que no significa, vale resaltar, oposición, que está presente en una concepción secular (al estilo francés), de relativa hostilidad a la religión. Ni indiferente ni menos hostil, la Constitución se muestra atenta, separada, pero cooperativa, no confesional, sino solidaria, tolerante con el fenómeno religioso.[82]

La existencia en Brasil de un modelo pasivo de laicidad también ha sido reconocida en varias decisiones de la Corte Suprema.[83] Las referencias al orden constitucional son relevantes porque, en el caso del documento que establece las matrices axiológicas del estado de derecho brasileño, se ubica en la frontera entre lo filosófico y lo jurídico.

79 Ver, Ingo Wolfgang Sarlet et al., *Comentários* à *Constituição do Brasil* (São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013); Daniel Sarmento, *Livres e iguais: estudos de direito constitucional* (Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006).

80 Francisco Tomazoli da Fonseca, *A liberdade religiosa como direito fundamental e a laicização do estado democrático de direito* (Pouso Alegre: FDSM, 2014), 99.

81 Jorge Miranda, *Manual de Direito Constitucional* (Coimbra: Coimbra, 1998), 359.

82 Ingo Wolfgang Sarlet et al., *Comentários* à *Constituição do Brasil* (São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013), 708.

83 1ª Turma. RHC 134.682/BA. Rel. Min. Edson Fachin, Brasil. Supremo Tribunal Federal, 29 de noviembre de 2016; ADI nº 4.439. Rel. Min. Alexandre de Moraes, Brasil. Supremo Tribunal Federal, 27 set. 2017.

El Estado laico constitucional brasileño adoptó lo que llamó el principio de cooperación, que se traduce en que "el Estado cooperará con las iglesias y confesiones religiosas, principalmente para la promoción de los principios y derechos y garantías fundamentales".[84] Para comprender adecuadamente cómo se da la colaboración entre las instituciones religiosas y el Estado, es necesario investigar el objetivo compartido por ambos, ya que la Constitución brasileña sólo prevé la posibilidad de "colaboración de interés público", sin especificar más detalles.

Nuevamente, el marco teórico finlandés es útil para identificar el concepto sociopolítico de interés público con la noción filosófica de bien común, que representa un conjunto de condiciones que permite que "los miembros de una comunidad alcancen por sí mismos los mismos objetivos razonables, o que logren, de manera razonable, por sí mismos, el valor en cuyo nombre tienen razón de colaborar entre sí (positiva o negativamente) en una comunidad".[85]

Cabe señalar que esta definición "ni afirma ni implica que todos los miembros de una comunidad deban tener los mismos valores u objetivos (o un conjunto de valores u objetivos)", sino sólo que "debe haber algún conjunto (o conjunto de conjuntos) de las condiciones que deben darse para que cada miembro logre sus propias metas".[86]

Tomando esta concepción en la presente discusión, se concluye que el Estado no debe fomentar ninguna institución eclesiástica o confesión religiosa específica, sino que debe ejercer un rol de garante de las condiciones que permitan a los individuos desarrollar su impulso hacia lo trascendente por sí mismos.

5. Conclusión

La existencia y diversidad de los fenómenos religiosos es un hecho que se puede observar desde los primeros registros históricos y antropológicos de la humanidad, y que permanece continuamente presente a pesar de la creciente secularización de la sociedad. Las predicciones de los autores materialistas que presagiaban el declive de la religión en el mundo moderno y posmoderno resultaron ser erróneas. Se puede afirmar, a partir de esta observación, que la especulación sobre lo trascendente es inherente a la propia condición humana.

En el aspecto sociológico, existen múltiples marcos teóricos útiles para comprender el lugar, rol y función del impulso metafísico para las comunidades humanas, entre los que destacan los aportes de la Teoría Neoclásica del De-

84 Ungo Wolfgang Sarlet et al., *Comentários* à *Constituição do Brasil* (São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013), 707.
85 John Finnis, *Lei natural e direitos naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007), 155.
86 Ibid., 156

recho Natural de John Finnis y el Enfoque de las Capacidades de Amartya Sen, tanto por la riqueza y fidelidad con que abordan el tema, como por el reconocimiento que le dan a la relevancia social de la religión.

Como principal organizador de las libertades individuales, el Estado de Derecho juega un papel clave en la gestión social y debe garantizar las condiciones para el florecimiento del bien humano básico de la religión, entendida no como una confesión religiosa específica o como una institución responsable de mediación del contacto entre el individuo y lo trascendente, sino precisamente como la potencialidad del sujeto para reflexionar sobre un orden metafísico irreductible a su experiencia sensorial individual.

Para ello, el poder temporal debe adoptar una postura secular que no relegue las expresiones písticas al ámbito privado de los individuos ni privilegie ninguna cosmovisión religiosa específica en detrimento de los demás, permitiendo así el desarrollo de este bien humano desde su propia lógica, de acuerdo con la razonabilidad práctica libre del individuo.